

法の美学あるいは詩学と法哲学

駒 城 鎮 一

われわれが真理⁽¹⁾を知るのは推理によるだけでなく、
また心情によっても知る。われわれが第一原理を知るの
は、後者によるのである。・・・原理は直感され、命題
は結論される。

(パスカル『パンセ』282)

道徳的に善いものは、・・・限定された美的に善いもの
であろうし、論理的に善いものは、・・・限定された道
徳的に善いものであろう。

(パースCP5, 131)

目 次

1. G. ラートブルフにおける法の美学
2. V. ペシュカにおける法と美学
3. 法の美学と美的国家論
 - a. F. シラーにおける美的国家⁽²⁾
 - b. R. ローティにおける詩化された文化と政治体 (polity)
 - c. 法の妥当根拠と美学——C. パースとG. ラートブルフ

補論. 堅田 剛における法の詩学

1. G. ラートブルフにおける法の美学

ラートブルフは著書『法哲学』の第14章 法の美学を次のように説き起こして
いる。

法は芸術を利用できるし、芸術は法を利用できる。すべての文化現象と同様に、法もまた具象的表現方法例えば言語、身振、衣裳、象徴、建物を必要とする。すべての具象的表現方法と同様に、法の有形的表現もまた美的評価に服する。そしてすべての現象と等しく、法もまた素材として芸術、すなわち美的評価の本来の領域に入りうる。したがって法の美学が要求されねばならないことになる。それはもちろんこれまでただ付加的断片的に形成されてきたにすぎないものである⁽³⁾。

ところで詩人 T. S. エリオットは芸術（エリオットの場合は詩）と素材との関係について次のように述べている。

「純粹詩」というものは・・・決して到達されることのないゴールである。というのは詩が詩であるのは、素材が素材としての価値をもっているという意味に於ての「不純さ」を或る程度もっているからである。・・・注意しなければならぬのは、素材が重要性を失ったと言うのではない。むしろ、異なった種類の重要性をもつのである。素材は「手段」として重要である。そして「目的」は詩である。素材は詩のために存在するが、詩は素材のために存在するのではない⁽⁴⁾。

先に掲げたラートブルフの所説をエリオットに類比的に分析すれば、「法もまた素材として美的評価のために存在するとしても、美的評価は法のために存在するのではない」ということになる。そうだとすれば、芸術の素材としての法が法の美学を要請するとはかならずしも言えないのではないか。しかし、ラートブルフは言葉を続ける。

民族の初期においては、文化諸領域の分離および各々の自己法則性が認められていないので、法と習俗と道德、法と宗教のみならず、法と芸術もまた緊密に否相互に混淆して存在している。この時代についてヤコブ・グリム (Jakob Grimm) のように「法における詩」、オットー・ギールケ (Otto Gierke) のように「法におけるユーモア」或いはヒルツェル (Hirzel) のように法理念の神話的形態たるテミスとディケーを追究することができる。

しかし文化諸領域の分化とともに法と芸術もますます遠く隔たるに至る、否敵対するにさえ至るのである⁽⁵⁾。

「文化諸領域の分化とともに法と芸術もますます遠く隔たるに至る」とラートブルフはあたかも慨嘆しているかにみえるが（実のところはラートブルフにおける法と芸術すなわち法の美学は、その相対主義の法思想の根幹をなしている）、しかし、このプロセスはとりたてて言うほどのことではないであろう。なぜならば、芸術はすべて詩と散文の二つに大別され、次のようなプロセスをたどるのが常態であるからである。「詩は“人類の祖語”、原始文学の普遍的形態であり、世界史のいかなる段階においても文学の史的進化に先行する。意識は最初に詩・幻想および神話として現われ、後に散文・科学および哲学へと澄み、落ち着く。思想の進展とは、詩から散文へと絶えず進み、また新しい思想が詩の形をとって絶えず生まれることである」⁽⁶⁾。しかし、新しい思想が詩の形をとって生まれたのは人類の幼年時代であって、そのかぎりでは現代法における法の詩学うんぬんはアナクロニズムであろう。

法の芸術からの分化について、ラートブルフはさらに言葉を続ける。

詩は法に対してむしろあしぎまにいう。文化の諸形象中最も不動的な法と変動しやすい時代精神の最も変化しうる表現形式たる芸術とは自ら敵対の中に在るのであり、この敵対は詩人たちの法に関する数多の意見や若い詩人のしばしば法律家の職業に対して示す嫌悪によって証明せられている。しかしおそらく、まさにこの法の芸術からの分化によって、法に縁なき芸術の領域との混合から生じたのではない法の特有の美的価値が、より純粹に際立たしめられている。このことは、法が他の文化領域から厳格に分れたとき始めて形成されることができ、しかもまさにそれにより特異の美的独自性を——もちろんいろいろのものを放棄することによって得た独自性であるが——得たところの法の用語において明瞭に証明されよう。法の用語は冷徹であり、それはすべての感情の調子を放棄する。それは粗野であり、すべての理由づけを放棄する。それは簡潔であって、すべての教訓の

意図を断念する。かくて求めて選んだ碑文体の簡潔さが生れる。それは、比べようもなく、命令する国家の自信ある力の意識を表現し、またその厳密な正確性において、スタンダール (Stendhal) 級の作家にとって文体の模範として役立ちえたのである⁽⁷⁾。

「スタンダール級の作家にとって文体の模範として役立ちえた」というのは、スタンダールが小説の文体の模範としてナポレオン法典を読んだということなのであるが、これについては疑問がある⁽⁸⁾。法の表現形式についてラートブルフは、法律用語は「勸説的文体」、「説得の文体」、「教訓の文体」を排斥すると述べているが⁽⁹⁾、文体に関するかぎりにおいて、その主張はボードレールの詩論と相通ずるところがある。ボードレールは詩の効用について次のように言う。「私は教化の邪説のことをいいたいのであり、それは当然の成りゆきとして、情念、真実、道徳の邪説をふくんでいる。多くの人々が、詩の目的とは何らかの意味での教化であり、詩はある良心を強固にし、あるときは品性を完全化し、あるときは結局なにか有用なものごとをあかし立てるものであると思いこんでいる」。しかし、「詩とは、・・・詩自体以外の目的をもたない」のである⁽¹⁰⁾。この伝でいけば、けだし、「法とは、・・・正義としての法以外の目的をもたない」と言えるであろう。

かくして、「われわれはすでに芸術家的な法の表現から芸術の素材としての法へ移っていった」ことをラートブルフは認め、「法を芸術の魅惑的対象たらしめるに相違ない特質」のあることを主張する。それは、法に「内在する多様な対照、すなわち存在と当為、実定法と自然法、正統法と革命法、自由と秩序、正義と衡平、法と恩赦等々の対立性である。かくして対立を描写するのを本質とする芸術形式は、特に法を好んで素材とするであろう」とラートブルフは言う⁽¹¹⁾。しかし、そのことは、いわば法と文学と称すべき問題であって、法の美学ではないであろう。ラートブルフにおける法の美学は、彼の相対主義の法思想のなかにこそ求められなければならない。

野田良之によれば、「黒と白との二色のなかでEntweder-oderを繰り返してい

る法学者」⁽¹²⁾とは違って、ラートブルフは、「自らが詩人であった」⁽¹³⁾。しかし、詩作のほとんどは彼の謙虚な人柄から筐底にひめられ、公表されたものは僅かである⁽¹⁴⁾。この間の消息を野田は次のようにみごとに述べている。「しかし、かれの文章はすべてやはり詩心に裏づけられており、古今集序の表現を借りれば、『ちからをもいれずしてあめつちをうごかし、めに見えぬおに神をもあはれとおもはせ』る類の文章と言ってよからう」⁽¹⁵⁾。

ラートブルフはdichterisch-rechtsphilosophischer Denkerと呼ばれるにふさわしい法哲学者であった。「彼は、ゲーテ的な人間であった」⁽¹⁶⁾とA. カウフマンは言っている。そのことの最初の証明は『法哲学入門』(1901)にあるとカウフマンは次のように述べた。それは、「半分、理論的で、半分、百科辞典的で、半分、学問的で、半分、文学的な書物である」⁽¹⁷⁾。F. ヒッペルも次のように述べている。

グスタフ・ラートブルフの生涯においてなされた仕事から出てくる多数の自己証明は、注意深い読者をしてとつくの昔に、ラートブルフにさらにもう一つの特別な資質のあることに気付かせたことであろう。それは——法的にも大きな意義があるものとして——いまや同じように画然と強調されなければならない。すなわち、ラートブルフの作品を貫いている芸術家の要素がそれである。みずからの詩作によって後になって有名になるというようなことはなく——1946年の『叙情詩的人生の同行者』はなんとすでにギムナジウムのPrimaの生徒の頃の習作についてさりげなくふれている(S. 200, 203)——彼は、芸術家としての才能が主要な部分を要求している思想家というまさしく稀にみる創造力ゆたかな二重の才能において仕事をしている。ここから、彼の言語は形式美とそれぞれの素材にふさわしいものを受け取るのであり、ここから、あまり音楽的とはいえない思想家であれば見ることも解明することもできない主題が彼の前に立ち現われるのであり、ここから、彼の「相対主義」もまた生に対する劇的・詩的な全体的観点の一部分として現われるのであり、その生とはその固有の横溢を、一面的に

義務づけられた役割という形式においてやむをえず限定された人格に分配しなければならないのであり、生の全体はその可能性一般において発現するであろう⁽¹⁸⁾。

野田によれば、ラートブルフは「1911年には《捕囚の心理》(Psychologie der Gefangenschaft) という論文を書き、ドストイェフスキ、フォンタネ、オスカ・ワイルド等々捕囚の経験のある作家たちの手記をもとに、囚われ人の心理を探り、・・・行刑制度の人間学的省察を行っている」⁽¹⁹⁾ が、この論文で注目すべき言葉が述べられていることを野田は指摘する。それは次の文章である。

ただ詩人のみが真理を語り得る。われわれの不連続な概念語の多辺形を無限に多くの辺に至るまでニュアンスづけ、もってわれわれが生連続的な周行をそのなかに再び認識するようにする能力はただかれにのみ備わっている⁽²⁰⁾。

「これは詩人ラートブルフが語っているのである」⁽²¹⁾ と野田は注釈し、ラートブルフの「詩心もまた矛盾にみちた生の現実を、《理性によって割り切れない》ものとして認め、holdes Ohngefahrにとどまることを好んだのであろう」⁽²²⁾ と言う。すなわち、「絶対をahnenしつつ、相対の絶対視というßpisに陥ることをおそれ、相対主義を標榜しつつ、《定見のない相対主義》(haltloser Relativismus) に陥ることをおそれていた」ラートブルフの、「ひとを悩ますかれの《相対主義》の秘密を解く鍵の一つはここにあるのであろう」と⁽²³⁾。ただし、ラートブルフにおける法の美学は相対主義の詩学にほかならず、「詩人と法哲学者はここにおいて一つ」⁽²⁴⁾なのである。

2. V. ペシュカにおける法と美学

芸術の哲学としての美学というヘーゲル以後の考え方の延長線上に位置して、美学は芸術の本質を総合的に迫及する学問であることを標榜し、論文「芸術、技術、そして社会。美学的な実験からコミュニケーションの社会学へ」(1974)によりソルボンヌで博士号を取得したドニ・ユイスマンは、芸術と自然との関

係、より正確に言えば芸術と知覚との関係について、次のように述べている。「かかる関係は、写実主義と理想主義との対立、すなわち模倣と美化との対立を生み出すものである。・・・この二つの主義のあいだには、古典主義（本質をめざす）、ロマン主義（生命と色彩をめざす）、自然主義（事実をめざす）、印象主義（直接性と新鮮さをめざす）、象徴主義（ニュアンスと照応をめざす）、キュビズム（構造と幾何学をめざす）、シュールレアリズム（超越をめざす）等々といったさまざまな拡がりをもった探求が見いだされることになる」⁽²⁵⁾。それでは、法の美学は何をめざすと言えるか。

ここで興味深いのは、ショーペンハウアー美学のユイスマンによる次のような要約である。「結局のところ、ショーペンハウアーの美学は、〈われわれが世界を見るために、芸術家はその目を貸してくれる〉・・・という短い表現に要約される。つまり、芸術は世界の純粋な認識にいたるための最良の方法なのである」⁽²⁶⁾。この要約を、「ただ詩人のみが真理を語り得る」というラートブルフにおける法の美学（相対主義の詩学）にひきつけて、「結局のところ、法の美学とは、〈われわれが法的世界を見るために、芸術家はその目を貸してくれることである〉」とは言えないであろうか（ただし、その場合でもかならずしも法的世界の純粋な認識が保証されるわけではない）。このようなコンテクストにおいて、ペシュカにおける法と美学の問題を次に見ることにする。

「法と美学」というようにテーマが設定されると、芸術作品の法的保護すなわち著作権法を連想させるが、しかし、ここで問題にされるのは「法と美的なものとの関係」であるとわざわざ断ってペシュカは考察を始める。法と美的なものとの関係において問題にされるのは、ともに精神的客観化である両者の「内容的契機と外形的契機」、つまり「一方では、法ならびに美的なものの同質的手段において証明される偏差を示すもろもろの独自性、すなわち、法ならびに芸術作品においてあらわれる内容の典型的なものが、他方では、法的ならびに美的なもろもろの客観化の妥当性の、そしてその実現過程の、偏差を示す独自性」である⁽²⁷⁾。

法ならびに美的なものを理解し解明するのに欠くべからざる出発点は、両者とも社会的・イデオロギー的客観化の世界に入らなければならないということである。イデオロギー的に法あるいは美的なものが存在するためには、それらがその創造者の意識から切り離され、独立して対象化し、その内容を受諾して習得する意識が存在しなければならない。法ならびに美的なものが客観化して存在するためには、すなわち、法的ならびに美的な内容が意識からあらわれ出て外部となり、独立したものになるためには、一定の手段が、独自にかたちづくられた媒体が必要である。さまざまな媒体があり得るが、もっとも一般的なそれは行動と言語および言語的構成物である。ペシュカはゲーテの言葉を引いて次のように述べる。「くわたしたちが行動と行為として、言葉と著作物として外界へ向けるものが生じてくる。これは、わたしたち自身というよりはむしろ外界に属するものであり、また外界はわたしたち自身に可能なよりも早くそれを了解することができる」⁽²⁸⁾。ゲーテが要するに引き合い出したのは、法的な意識内容が客観化され得るところの実体と媒体のすべてである。しかし、美的なものの客観化——偏差を予示するための——は、それに加えて他の媒体においても生じ得る」⁽²⁹⁾。

ゲーテによって引き合いに出された仲介する媒体について、より包括的に法的あるいは美的な客観化について語り得るためには概念を拡張しなければならない。そこでペシュカはG. ルカーチを援用して次のように論じる。「くこの媒体は自然あるいは社会における事実や連関のように人間の活動から独立して存在する客観的実在性ではなくて、人間の実践によってことさらに産出された対象性やその結合物の特殊な形成原理である」⁽³⁰⁾。法的な、同じくまた美的な意識内容の独自の同質的媒体の鑄造は、題材の形式、表現手段の制限と限定、社会的事実と関係の限定、内容的要素と契機のみずからによる選択をもたらす」⁽³¹⁾。

イデオロギー的客観化がどのようにして確定するのかといえば、媒体の社会的内容の制限と選択において、たとえば、個別、特殊、一般、典型、特殊な役割といったもろもろのカテゴリーが作動することによってである。典型のカテ

ゴリーは、法的な、同じくまた美的な客観化においても、同じく独自の法的な、あるいは美的な同質的手段の鑄造においても見いだされる。典型とは、具体的、客観的な社会的状況と合法則性とから導き出され、これらに基づいて必然的に出てくるもろもろの特徴と関係を集中的に思想的連関において表現したものである。典型は、具体的な社会的関係のもっとも具体的でもっとも発展した必須の特性を、具体的な社会的関係においてあらわれる人間とその活動の状況ないし現出を統合し、この典型において合法則的、本質的、一般的なもろもろの規定がより明晰・判明に予告される⁽³²⁾。

以上のパラフレーズからも推定できるが、ペシュカの典型概念は基本的にマルクス主義哲学に拠っており、それは次の文章に明かである。「典型とは、また一つの社会的現象であり、客観的合法則性と具体的な社会的諸関係の本質的一般性とによって規定されるカテゴリーでもある。もろもろの典型は、これらの必然的に作り出される最高度に具体的で発展的な独自性に基づいた諸規定と諸関係を、それらの物質的矛盾性の極限にいたるまで言葉で表現するがゆえに、これら典型は本質的な一般性とまた所与の具体的な社会的諸関係と状況の個々の現象形態を包括するのであり、そしてこれらの諸関係と状況においてこれら典型は維持され、含まれているがゆえに、そこにおいて合法則的な規定、一般的な規定、本質的な規定がさらにより明らかにあらわれるのである」⁽³³⁾。ペシュカにおける法と美学を考察するに当たっては、このことが念頭におかれなければならない。

法において、あるいは美的なものにおいて典型が異なった目的と規定をもっているのは言うまでもない。法における典型の機能、すなわち立法者が法規範の内容として典型的状況や事情、行動様式を構想するのは、法適用における個別の負担を軽減するためである。それに対して、美的なものにおける典型の存在は、美的客観化の喚起力によって、すなわち芸術作品において形成された社会的、人間的なもろもろの状況や決定、選択を体験させることによって人間性の自己認識をカタルシス的方法でもって可能にする。

以上は、とくにペシュカに指摘されるまでもないことであるが、典型の相違についてペシュカは言う。「美的なものにおいては、典型的なものの美的性格を生み出すのは、次のような種類の表現においてである。特殊性を代表する典型的なものはその直接的感性において、意識における一般的なものに対して、独自の、現象形態から分離された形式を与えることなく、また、一般的なものとの思想連関的直接性の遮断のもとにあらわれる。法規範の内容においては、それとは逆に、典型的なものの思想連関的な、概念的な把握や固定そして強調が問題であり、規制すべき社会的なもろもろの関係や状況と事象の、そしてそれらを分かちもっている人間の態度と活動の、典型的な特徴の純粋に概念的な叙述が問題なのである」⁽³⁴⁾。要するに、法規範内容における社会的関係と行動様式の典型的な特徴と契機の把握と叙述は美的なものにおける感覚主体のものではなく、思想連関的な直接性における観照的性質のものだということである。

ところで、美的客観化であれ法的客観化であれ何らかのイデオロギーが客観化して存在するとき、主観の意識の能動的協力、つまり主観の受容が必要不可欠である。それゆえ、「あらゆる社会的客観化の社会的・歴史的存在と存在様式に直面して浮かび上がってくる主観と客観との関係法則が、存在と存在様式という関係においていかに妥当の状態にあるかという問いに、法のためにも美のためにも、きちんと答えようと試みる」ペシュカは、「美的なものに関して」は、ルカーチのテーゼ「主観なしにはいかなる客観もない」⁽³⁵⁾は「無条件に妥当することが明らかである」と言う⁽³⁶⁾。その論拠は次のとおりである。「たしかに、美的客観がその物質的存在においては、何らかのしかたで意識から独立していることは真である。しかし、意識からの独立性においては、それは美的に存在しない。客観化としての美的なものの存在は、主観の措定を必要とするがゆえに、われわれは、美的客観化は受容している主観においてもまた何らかの体験を惹起することを前提できるのである。これなしには、美的形象はそれ自体活動を停止するのであり、それは単なる石やクロスであり、何か別のものであって、それ自体はあらゆる主観性から独立して存在する客観にとどまる」⁽³⁷⁾。

しかし、美的なものに関するルカーチのテーゼは法に関しては「直接には、限定なしには認めることはできない」とペシュカは次のように論じる。「規範的な法的客観化の存在様式の決定的な点は、詳しく言うところ、法を適用し法を執行する国家的機関の法意識、あるいはこの法意識を独自の方法で言葉に表現する実践、具体的な社会的行動と機能遂行である。法を適用し法を執行する国家的機関のこの具体的行動と機能遂行は、一方では直接的に、他方では間接的に、法主体の合法的行動によって法的客観化の規範的存在を保護し現実化する。この法を適用する活動と実践の形成と実現の必須条件は、しかし、法的客観化の規範的内容の繰り返し行なわれる認識と是認である」。したがって、ルカーチのテーゼは、重要な限定付きでのみ次のように表現できる。「法を適用する主観がなければ、すなわち国家的な法適用機関と人員の特殊な法意識がなければ、そして法的客観化の規範的内容の認識と是認がなければ、いかなる法的客観化もない」。ただし、この場合の主観とは「個々の法意識ではなく、法を適用する社会的意識をしかるべき一般性として特徴づけるもの」であり、それゆえ、「美的なものの主観が個々人の個別的意識であるかぎり、その場合には、それは規範的内容の法的客観化には応えられない」のである⁽³⁸⁾。

以上、概略をみてきた「法と美学」論文(1987)では、ペシュカは法におけるルカーチのテーゼの全面的否定はしていない⁽³⁹⁾。しかし、著書『現代法哲学の基本問題』(1972)において、コシイオの法理論(C. Cossio, Panorama der egologischen Rechtslehre. in : Die ontologische Begründung des Rechts. Herausg. von A. Kaufmann, 1965.)をペシュカが、「法を不当な美学化によって主観化する」として批判したとき、法におけるルカーチのテーゼの導入もまた全面的に否定されている⁽⁴⁰⁾。これらニュアンスの差は、東欧社会主義国家の変貌と無関係ではないであろう(ペシュカは1929年生まれハンガリーを代表する法哲学者の一人である)。

3. 法の美学と美的国家論

a. F. シラーにおける美的国家

ポール・ド・マンによれば、「美的なものは、シラーの公式化から明らかなように、おそらくカント的な自由の概念において倫理的な基礎づけをもつ、何よりもまず社会的で政治的な規範」⁽⁴¹⁾であった。そこで、シラーの言う「美的状態」ないし「美的国家」を次に見ることにしよう。

シラーは書簡集『人間の美的教育について——一連の書簡——』の初稿を、恐怖政治のさなかの1793年に書き起こした。すなわち、この著作はそこに、デンマーク王子アウグステンブルク公（シラーが1791年、病苦と経済苦にあえいでいた時に3年にわたって年金を贈って助け、そのことがまたシラーの本格的なカント研究のきっかけともなった恩人）にあてて書かれた書簡を基にして、1795年に雑誌「ホーレン」に発表されたものである。形式は書簡集となっているけれども、実際上はまったくの公開論文である。この論文でシラーが提起したのは、フランス革命がヨーロッパの政治・文化につぎつけた実践的かつ根本的問題であった。シラーの根本テーゼは次のように表現される。「人間が、あの政治の問題を経験のなかで解決するためには、人間が自由に至るには美によるほかはないのであるから、美的なものを通してしなければならない」⁽⁴²⁾。

美的なものにおいては道徳的・政治的規範が油然と同化しているとシラーは考えた。それゆえ、暴力的革命の手段によらない、人間の自己形成を通じての、自由・平等・友愛という最高の政治的価値の実現を可能にするもう一つの領域としてシラーが挙げたのは、美的なもの、「美的状態」すなわち「美的国家」である。したがって、政治の領域においてもろもろの価値を実現するためには芸術と想像力が不可欠の役割を果たすとシラーは考えるのである。美的状態ないし美的国家の前夜についてシラーは次のように述べる。

人間はその長期にわたる怠惰と自己欺瞞から目覚め、圧倒的多数決によってその失われることのない権利の回復を要求している。だが彼はそれを単に要求しているだけではない。ここかしこで、彼は、自分の意見によれば

不法に拒否されたものを強制的に取り戻すために立ち上がっている。自然国家 (Naturstaat) の建物はぐらつき、そのもろくなった基盤はゆるみ、自然的可能性からすれば、ついに人間を自己目的として敬い、真の自由を政治的結合の基礎にするという原則が支配するかに見える。むなしい希望よ！ 道徳的希望が欠けており、この絶好の機会にも、感受性のない世代を見いだすのみである⁽⁴³⁾。

シラーは書簡論文の結論部分（書簡第27）で、現実に美的国家はどのように建設されるかを述べる。「ぞっとするような力の国の真っ只中に、そして神聖な律法の国の真っ只中に、美的な形成衝動はそれとは気づかれずに第三の、人を楽しくさせる遊戯と仮象の国をさらに付け加える。そこでは、この衝動は人間からあらゆる関係の束縛を取り去り、自然的なものにおいても道徳的なものにおいても、強制と呼ばれるすべてのものから彼を解放する」⁽⁴⁴⁾。この美的国家の建設、すなわち功利的目標への従属から独立した仮象が成立するためには意識革命が必要であるとシラーは次のように言う。

人間は物質的なものに束縛されていたので、理想の芸術において仮象に一つの固有の人格性を承認するまで長いあいだ、この仮象を単に自分の目的に仕えさせてきた。それで、仮象に固有の人格性を承認するには、仮象の感じ方全体における全面的革命が必要とされるのであり、それなくしては理想への途上にあるとさえ言えないであろう⁽⁴⁵⁾。

この意識革命が達成されていく様子を、すなわち美的国家の成立過程をシラーは次のように述べる。

動力的な権利の国家においては、人間は力として人間と出会い、自分のはたらきを制限するとすれば、倫理的な義務の国家においては、人間は律法の威厳をもって人間の前に立ちはだかり、自分の意欲を束縛するとすれば、美的社交の領域において、美的国家においては、人間は人間に対して形態 (Gestalt) としてのみ立ち現われ、自由な遊戯の対象としてのみ向き合って立つことが許される。自由を介して自由を与えることがこの国の根

本法である。

動力学的国家は、自然を自然によって抑制することによってのみ社会を可能にする。倫理的国家は、個別的意思を一般的意思に従わせることによってのみ社会を（道徳的に）必要不可欠なものにする。美的国家だけが、全体的意思を個人の本性を介して遂行するがゆえに、社会を現実的なものにする。すでに必要が人間に対して社会をつくるように強要し、そして理性が人間のなかに社交的原理を植え付けるとすれば、美だけが人間に社交的性格を与えることができる。美的センス (Geschmack) が個人のなかに調和をひき起こすがゆえに、美的センスだけが社会に調和をもたらす。その他のすべての表象形式は、人間存在の感覚的部分か精神的部分かのいずれか一つにのみ基づいているがゆえに、人間を分裂させる。美的表象だけが、人間の二つの本性が一体とならなければならないがゆえに、人間を全体的なものにする。その他のすべての伝達形式は、個々の構成員の私的感受性か私的技能かのいずれか一つにのみ関連し、また人間と人間との相互間を区別するものに関連しているがゆえに、社会を分裂させる。美的伝達だけが、すべての人間に共通するものに関連するがゆえに、社会を一つにまとめる⁽⁴⁶⁾。

コミュニケーション的行為の理論を標榜するハーバマスがシラーの美的国家論を評価するのは、その美的伝達においてである。「シラーは・・・芸術に対して、まさに社会革命的ともいうべき役割を与えるような、美的ユートピアを描き出している」とハーバマスは言い、「そのユートピアでは、宗教に代わって、芸術が統合力を発揮しうようになる。つまり、芸術こそ人間同士の相互主観的な関係に深く入り込む＜伝達の形式＞と考えられている。シラーは、芸術こそ、未来の＜美的国家＞において実現される一種の対話的理性と捉えていた」と指摘する⁽⁴⁷⁾。そしてハーバマスは、「美的に宥和された社会は、対話の構造を作り出すに違いないであろう」が、しかし、「シラーの美的ユートピアは、生活環境を審美的にすることを目的としていない」のであり、「了解、意思疎通の

状況を革命的に変革する目標はもっている」ことに注意をうながす⁽⁴⁸⁾。このところは重要である。というのは、生活が無媒介に審美化することは政治の審美化を招き、その行き着くところは戦争あるのみ⁽⁴⁹⁾、であるからである。したがって、シラーの美的国家論は、ハーバマスの言うように「芸術が触媒作用をするという意味でのみ正当」なのである⁽⁵⁰⁾。

「美的センスが支配して、美的仮象の領域が広がるかぎり、いかなる特典もいかなる独裁も許されない」とシラーは言い、「美的センスは、認識を学問の秘儀から共通感覚の野外に連れ出し、学校の所有物を全体的社会の共有財産に変える」とも言うが⁽⁵¹⁾、それはあくまでも美的ユートピアでのことである。テリー・イーグルトンの言うように、「真に急進的な美学の試金石となるのは、政治的な批准の根拠を提供することなく、社会批判として機能する力がそれに備わっているかどうかということ」⁽⁵²⁾であろう。

b. R. ローティにおける詩化された文化と政治体 (polity)

ローティの哲学は、ネオ・プラグマティズムに基づいてこれまでの伝統的哲学の解体を声高に主張する、言わば反哲学説である。その核心を一口に言うならば、「＜真理とは実在への対応である＞という考え方・・・に支配されてきた哲学的伝統から抜け出そうと企てる」⁽⁵³⁾ 反表象主義である。すなわち、哲学的実在論が要請する意味での実在を忠実に写し出すものが存在しうる」⁽⁵⁴⁾ とは考えないということ、そのような(鏡のような)表象⁽⁵⁵⁾＝再現前(representation)は存在しないという立場である。

啓発的哲学(ローティはその反哲学説＝形而上学批判を、みずからそのように名付ける)は、「大文字の《真理》や《実在》や《善》というプラトン主義的概念を放棄することであろうし、さらには、＜真なる＞や＜実在的＞や＜善い＞に関する唯一の有効な概念は、現在の実践や信念から外挿されたものだけだと考える＜相対主義＞に改心する」⁽⁵⁶⁾ であろう。しかも「啓発的哲学は、変則的であるばかりではなく、反抗的でもある。というのも、普遍的共約性の提案

者が、一連の特権的記述の実体化をたてに会話を打ち切らせようとするとき、それに異議申し立てををするところこそ、この哲学の意味がある」⁽⁵⁷⁾とローティは言う。

ローティによれば、われわれがこれから築いていかなければならない文化は「ポスト形而上学的文化」(postmetaphysical culture)であるが、それは、あらゆる価値判断の統合を可能にするような普遍的座標軸をもたない文化である。それは、「ポスト・モダンのポスト形而上学ないし否定的形而上学」という文脈において、「ポスト・モダンの審美的個人主義」と通底する。

ポスト・モダンの装いを新たにした懐疑的美学や気分、知的条件に依拠してローティは、かつてのロマン主義的芸術観をそのネオ・プラグマティズムのなかに組み込もうとする。ロマン主義者の場合と同様に(その典型例はノヴァーリスである)、「文化の詩化」(ノヴァーリスの場合はポエジーによる「世界のロマン化」⁽⁵⁸⁾)、すなわち「詩化された文化」(poeticized culture)の構築が企てられる。ローティは言う。「われわれは、自由主義について、全体としての文化は合理的あるいは科学的なものにすることができるという啓蒙の希望としてよりも、詩的なものにすることができるという希望として、その記述を改める必要がある」⁽⁵⁹⁾。ローティは続けて言う。「理想的に自由な政治体(polity)とは、その文化の英雄が戦士、聖職者、聖人あるいは真理を探究する<理論的>な、<客観的>な科学者よりも、[ハロルド・]ブルームの言う<強い詩人>⁽⁶⁰⁾であるような政治体である。そのような文化[詩化された文化]では、・・・<相対主義>や<非合理主義>と呼ばれた亡霊はもはや出没することはないであろう」⁽⁶¹⁾。

ローティによれば、文化を詩化することは自由な共同体を文化的に強めることに貢献できる。自由な共同体は、今日では形而上学的意味での哲学的基礎づけを必要としないし、また超越論的に最終的基礎づけを行なうことは不可能である。むしろわれわれは、言葉の偶然性とともに関体の偶然性を理解しなければならない。人間は自分たちの生活を描写するのに暫定的な語彙(vocabulary)

しか持っていない。

ローティによれば、自由な共同体の基礎づけは不可能であるが、しかし、共同体の存立を可能にするものとして連帯 (solidarity) は必要である。共生をこころざす人々を信頼してその言い分に耳をかたむけつつ、何が最善であるかを考えようとする態度が連帯である。この点でローティはレッシングの側に立つ。「したがって啓発的哲学者は、＜一切の《真理》＞を一度に所有してしまうことよりも、限りなく真理を目指していこうとする、レッシングの選択に同意する」⁽⁶²⁾。ローティは言う。「理想的な自由社会を結合させる社会的な接着剤は、次のような合意にあるにすぎない。すなわち、社会的組織の要諦は、すべての人にその能力の及ぶかぎり自己創造する機会を持たせること、この目標は平和と富のほかに＜ブルジョア的自由＞という基準を必要とすること、という合意である。この信念は、普遍的に共有された人間のもろもろの目的、人間のもろもろの権利、合理性という本質、[大文字で書かれた] 人間のための善、等々についての見解に基づいているわけではない」⁽⁶³⁾。

以上のように、ローティの反哲学説（形而上学批判）からは、われわれが正しいと考える自由な共同体と真理とは無関係であるという主張が導かれる。真理とは、たかだか特殊な職業共同体あるいは社会環境の単なる信念構造にすぎないとすれば、真理概念を共同体の正当性根拠として呼び出すことも、何らかの普遍的根拠に拠って共同体を基礎づけることも必要ではなくなるわけである。

ローティによれば、「正しい、そして自由な社会の目指すものは、その市民たちをして私生活中心的で、＜非合理主義者＞で、審美主義者であるがままに任せること」であり、しかも、「自己創造と正義を理論のレヴェルで和解させる道はない」のである。なぜなら、「自己創造の語彙は必然的に私的で、非共有的であり、論証するには不適當」であるのに対して、「正義の語彙は必然的に公的で、共有的であり、論証的意見交換のための媒体」であるからである⁽⁶⁴⁾。あくまでもローティが重視するのは、基礎づけではなく残酷さや屈辱に対する感受性を高めることである。そして、ローティが称揚するユートピアとは次のよう

な文化である。

これまでしばしば述べてきたように、わたしのユートピアとは、科学者たちや聖職者たち、宗教的預言者たちよりも、むしろ詩人たちが文明の編集勢力だと考えられ、文化のヒーローでありヒロインであるようなユートピアのことである。そのような文化が理想的であるとわたしが考える理由は、その文化は、カルナップやハーツホーンに共通する仮定——われわれが為すすべてのものは永遠の、変化することのない枠組のなかで起こるのであり、この枠組を洞察することが重要な人間的任務であるという仮定——を放棄するであろうということにある。そのような詩化された文化では、＜あらゆる意識は言語的事象である＞ということ、実在を本来の姿で描出する理想言語のようなものはあり得ないということが、セラーズとともに当たり前だと思われるであろう。したがって、そのような文化の住人たちは、科学的意見や形而上学的意見の単一の、一揃いの命題への収束よりも、もろもろの言語や仕事や生活様式の分裂・拡散のほうに関心をもつであろう

(65)。

詩化された文化における文明の編集勢力としての詩人たちとは、先に見たように、ハロルド・ブルームの言う「強い詩人」のことであるが、しかし、ローティのように積極的評価を与えることはできない。その理由として、とりあえずジョン・ホーガンの所説を次に掲げておこう。

ハロルド・ブルームは、1973年の有名な『影響の不安』(The Anxiety of Influence)の中で、現代の詩人を、ミルトンの『失樂園』(Paradise Lost)の悪魔に譬えている。ちょうど、この悪魔が神の完全性を否定して、自分の立場を主張して闘ったように、現代の詩人も、シェークスピアやダンテなどの大作家に対して、自分自身の立場を鮮明にしようと、オイディプス・コンプレックスの狭間で闘っているに違いない。しかし、「こうした闘いは、結局は無駄なことだ」とブルームは述べている。なぜなら、このような偉大な先達の業績に近づいたり超えたりすることは、はかない望みにす

ぎないからだ。現代の詩人は、ひっきょう、遅れてやってきた悲劇の主人公なのだ。・・・

ブルームの言う「強い詩人」たちは、先輩たちの完全性を受け入れているが、それでも、なんとか、それを乗り越えようとして、種々なごまかしの手を使っている。その手段の中には、先輩たちの作品を巧妙に読み違える方法も含まれる。そういう方法だけが、現代の詩人たちを、過去のしがらみから解放してくれるのだ。同じように、「強い科学者」たちも、わざと読み違いをして、量子力学や、ビッグバン理論や、ダーウィンの進化論を超越しようとする。ロジャー・ペンローズは、こうした「強い科学者」の一人である⁽⁶⁶⁾。

c. 法の妥当根拠と美学——C. パースとG. ラートブルフ

c-1. パースの哲学体系

プラグマティズムの父と呼ばれるチャールズ・サンダーズ・パース(1839-1914)の哲学体系を概観すれば、次のようになる。哲学は、Ⅰ現象学、Ⅱ規範学、Ⅲ形而上学の三つに大別され(1.186, 5.121)⁽⁶⁷⁾、規範学は、(1) 美学、(2) 倫理学、(3) 論理学の三つに区分される。さらに論理学は、その下位区分として①思弁的文法(Speculative Grammer) すなわちアイコン、インデックス、シンボルという三種の記号の本性と意味についての一般理論、②批判的論理学(Critical Logic) すなわち三種のシンボル(term, proposition, argument)を分類し、それらの有効性と力の度合とを規定する理論、③思弁的修辭学(Speculative RhetoricあるいはMethodeutic) すなわち真理の探求、説明、応用に際して追及されるべき方法を研究する理論に区分される。その他の詳細はここでは割愛して、規範学について再度詳しく見ると次のとおりである。

規範学には大きく区分された三つの部門がある。すなわち、(1) 美学、(2) 倫理学、(3) 論理学である。

美学はもろもろの理想についての学である。すなわち、その背後のいかな

る理由もなしに、客観的に称賛に値するものについての学である。わたしは、この学については十分に通じてはいない。しかし、それは現象学に依拠すべきである。倫理学、すなわち正と不正についての学は、最高善(*summum bonum*)を確定するための助力を美学に求めなければならない。それは自己制御された、もしくは思慮のある行為についての理論である。論理学は自己制御された、もしくは思慮のある思考についての理論である。そして、このようなものとして、その諸原理を倫理学に求めなければならない。それはまた、現象学と数学とに依拠している。思考はすべて、もろもろの記号を手段として遂行されるから、論理学は記号の一般法則についての学とみなされるであろう (I.191)。

以上を整理して述べるならば、論理学は倫理学に、倫理学は美学に依拠すべきであるから、規範学の要諦は美学である、ということになる。すなわち、「われわれが美学のうちにこそ、規範学のもっとも深遠な特徴を求めなければならないのは明白である」(5.551)とパースは言うのである。

c-2. 自己制御と規範学

パースによれば、あらゆる人間の行為(*conduct*)は、自己制御(*self-control*)をなしうる理性的人間によってのみ遂行される。「理性的な人間は、単に習慣をもつだけではなく、自分の未来の行動(*actions*)にある程度の自己制御を長期にわたって持続的に行ないうるということは、たしかに疑いえない事実である」(5.418)とパースは、まず習慣に関して、人間には自己制御の五つの段階があることを次のように区別する。

まったく意識にのぼることのないもろもろの抑制や調整がある。次に、まったく本能的なものと思われる自己制御の仕方がある。その次に、訓練によって得られる一種の自己制御がある。さらには、人間は自分自身の訓練師であることができ、このようにして自己制御を制御する。ここまで到達すると、多くの訓練あるいはすべての訓練は想像力において処理されるであろう。人間が自分自身を訓練し、このように制御を制御する時には、人間は

いかに特殊的で非理性的なものであろうと何らかの道徳的規則を念頭に置いていなければならない。だが、次には人間はこの規則を改善することに取りかかるであろう。つまり、制御の制御に対する制御を行なうことに取りかかるであろう。このためには、人間は非理性的な規則よりも高次の何かを念頭に置かなければならない。人間は、ある種の道徳的原理を持っていなければならない。次には、この道徳的原理は、何が美しいのかという美的理想との連関によって制御されるであろう。わたしが枚挙したよりもさらに多くの段階の制御はたしかに存在する。おそらくその数は無限であろう。獣類もたしかに一段階以上の制御をする能力をもっている。しかしわれわれが獣類より優れているのは、われわれの融通無碍性によるというより、われわれの自己制御の段階が数多くあるということによるのだと、わたしには思われる (5.533)。

制御とは、現にある事実存在ではなく、究極的には如何にあるべきかという当為にかかわる事柄である。規範学は、存在と当為を区別し、如何にあるべきかを研究する学問である。パースにあつては、おそらく人間には無数の自己制御の段階がありうるのであり、そこに人間の優越性が認められることになる。したがって、制御の概念は規範学に結び付くのである。

c-3. 論理学と倫理学

「推論は本質的に自己制御を含む」(5.108) と考えるパースにあつては、その自己制御そのものを思考の目的との関連で吟味するものは論理学ではない。規範的学問としての論理学は、その規範の根拠を倫理学に求めなければならない。「倫理的基礎に基づく以外に全面的にかつ合理的に論理的であることは不可能である」(2.198)。なぜならば、「論理的であるためには人間は利己的であつてはならない」(2.654) からである。パースにとっては、或る命題に同意することは「その命題が真であると受け入れる」(2.649) ことであり、その同意の根拠は真理の蓋然性である。この蓋然性(確率)の論理から「論理的であるためには人間は利己的であつてはならない」という倫理的行動の教説が導かれるので

ある。

蓋然性に関して言えば、個々の人間存在は「孤立した事例」であり、「それ自体において考察された単一の事例に対する推論においては蓋然性は無意味である」(2.652)。しかし、社会的存在としての人間は「孤立した事例」ではありえない。パースは言う、「人間の事象のすべては蓋然性に拠っており、そのことが真であるのはどこでも同じである。もしも人間が不死であつたならば、自分が信頼を寄せたすべてのものがその信頼を裏切る日を見るのはこの上もなく確かであろう。要するに、結局は絶望的悲嘆に至るのはこの上もなく確かであろう。すべての偉大なる運命、すべての王朝、すべての文明が壊滅するように、ついには人間も壊滅するであろう。そのようなことになる代わりにわれわれには死があるのである」(2.653)。パースにとっては、限らない認識過程はすでに事実的な終点が確定できない実在的社会過程であるから、真理の蓋然性は論理学の対象であるよりも倫理学の対象として現われる。ここにおいて、人間は論理的であるためには利己的であつてはならない根拠が、次のように語られるのである。

しかし、死がなければすべての人間に降りかかることも、死があれば一部の人間に降りかかることになるはずである。それと同時に、死はわれわれの危険や推論の数を有限なものにし、したがって、それらの平均的結果を不確定なものにする。蓋然性(確率)や推論といった観念そのものは、この[危険や推論の]数が無限大であるという仮定に基づいているのである。かくしてわれわれは、前述と同じような困難に陥れられるのであり、そしてわたしに考えられるその解決策は一つしかない。思うにわれわれは、推論の正確性は、われわれの関心事が有限のものであつてはならないということを断固として要求することを認めざるを得ないのである。われわれの関心事はわれわれ自身の運命にたじろいではならないのであり、全共同体をつつみこむのでなければならない。さらには、この共同体は有限であつてはならず、われわれが直接的な、あるいは間接的な知的関係に入ることのできる人間存在の全種族にまで広がらなければならない。共同体は、た

とえ漠然とであろうとも、この地質年代を越え、あらゆる境界を越えてゆきわたらなければならない。全世界を救うために自分自身の魂を犠牲にしようとしなない者は、彼の推論のすべてにおいて、集合的には非論理的であるとわたしには思われる。論理学は社会的原理に根差しているのである(2.654)。

c-4. 倫理学と美学

「本質的に熟慮され自己制御されている」推論それ自体は、「本質的に批判的である」と考えるパースにあっては、「有用な論理 (logica utens) は特殊な種類の道徳である」。したがって、「論理的な善悪は真偽一般の区別にすぎず、それは結局、さらに一般的な道徳の善悪、すなわち道徳的正邪の区別の特殊な適用にほかならない」ことになる(5.108)。これを整理して言えば、一般にわれわれが「真」とか「偽」とか呼んでいるものは「論理的善」と「論理的悪」にほかならず、これらは結局のところ、より一般的な「倫理的善」と「倫理的悪」の特殊な適用にほかならないということである。さらにパースは、倫理学は美学に依拠すべきであると言うのである。

はじめパースは、「もし善い論理と悪い論理との区別が善い道徳と悪い道徳との区別の特殊な事例であるとすれば、同じ理由によって、善い道徳と悪い道徳との区別は美的な善と美的な悪との区別の特殊な事例である」(5.110)ということになるが、これは快楽主義ではないかと「長い間思い違いをしていた」(5.111)と言う。しかしパースは、「道徳は最後の手段として美的判断に行きつくと言うことは快楽主義ではない——それは快楽主義とは正反対のものである」と考えるようになった。その理由は、「精神の美的状態はいかなる批判的言明も含まない完全に単純素朴な状態にある時にもっとも純粹であり、美学批評家は、そのような純粹に単純素朴な状態にみずからを引き戻した結果に彼の判断の基礎を置くのであり、そして最良の批評家はこのことをもっとも完全に行なうように自分を訓練した人である」とパースは考えるに至ったからである(5.111)。ここで注目に値するのは、このパースの考えが先に見たシラーの美学とほぼ完

全に重なるということである。それを証明するシラーのことは次に掲げておこう。

美的な気分を通じてでもまた理性の自発性はすでに感性の領域にまで開かれており、感覚の力はすでにその固有の限界内で作り出されており、そして自然的人間は、今や精神的人間が自由の法則に従ってみずからに拠るだけで成長するに至るまでに、高められる。美的状態から論理的状态へ、そして道徳的状态へ（美から真理へ、そして義務へ）の歩みは、それゆえ、自然的状态から美的状態へ（単なる盲目的生命から形式へ）の歩みよりもはるかにたやすい。前者の歩みを人間は、自分の自由のみによってなしとげることができるが、それは、人間は受け取るだけでよく、与えるまでもないからであり、自分の本性を個別化するだけでよく、拡張するまでもないからである。美的に調律された人間は、自分の望むがままに、普遍妥当的に判断し、普遍妥当的に行動する。・・・

人間をその単なる自然的生命においてさえも形式に従わせ、美の領域の及び得るかぎりにおいて、人間を美的なものにすることこそが、文化のもっとも重要な任務に属する。けだし、自然的状态からではなく美的状態からのみ道徳的状态が生じ得るからである⁽⁶⁸⁾。

先に見たように、美学はもろもろの理想についての学であり、その背後のいかなる理由もなしに客観的に称賛に値するものについての学である (I. 191)。美学の問題は、「それが何に導かれるかにかかわりなく、それが人間の行為にどのように関係するかにかかわりなく、それ自体で (per se) 人が思慮をめぐらして称賛すべきものは何か、ということを実験によって確定すること」 (5. 36) にある。これに対して倫理学は、「われわれが熟慮した意図のもとに採択する用意のある行為の目的とは何かについての研究」 (5. 130) である。そして、パースは次のように述べるのである。

われわれが熟慮した意図のもとに採択する用意のある目的に一致するものが正しい行為である。わたしが思うに、それだけで正しいということの概

念はすべて言い尽くされている。正しい人間とは、自分の熱情を制御し、それらの熱情を、彼が熟慮した意図のもとに究極的なものとして採択する用意のある目的に一致させるようにする人間のことである。もしも、人間の本性が、自分の個人的な安楽を自分の究極的目標とすることで完全に満足するようなものであるとしたら、そのように行為することについて人間を責めることはできないのであり、それは、たとえばブタが同じように行動してもそのブタを責めることができないのと同じである。論理的に推論する者はその知的活動において多大の自己制御を行なう推論者である。したがって、論理的に善いものは道徳的に善いものの特殊な種類にほかならない。……熟慮して採択された——すなわち、理性的に採択された——行為の究極的目的は、先々のことは一切考慮せずに、それ自身においてそれ自身をほどよく推奨する事物の状態でなければならない。それは称賛に値する理想でなければならない、そのような理想が有し得る唯一の種類の善、すなわち美的善を有する。この観点からすれば、道徳的に善いものは美的に善いものの特殊な種類と思われる (5. 130)。

もしもこの考えの方向が正しければ、道徳的に善いものは、付加された独特の要素によって特別に限定された美的に善いものであろうし、論理的に善いものは、付加された特別の要素によって特別に限定された道徳的に善いものであろう (5. 131)。

このようなパースの主張を論理的な包摂関係において言い直せば、「論理学は倫理学に、倫理学は美学に依拠して成立する」ということになる。それでは、「美的善」、「それ自体でもっとも称賛すべき事態」、「称賛に値する理想」、つまり「最高善 (summum bonum)」すなわち「本来的に美なるもの」としてパースにおいて想定されたものは、具体的には何であったのか。これに対するパースの答えは、努力や快感や作用・反作用、要するに自我と非我との対立に属するもののすべてが排除された、主客未分の根源的な事態であり、次のように語られる。

純粋なかたちで美学の問いを述べるためには、われわれはその問いから単

に努力についてのあらゆる考察だけでなく、快感を受けることについてのあらゆる考察を含むところの、作用と反作用とについてのあらゆる考察をも、要するに自我と非我との対立に属するもののすべてを排除しなければならない。われわれの言語にはそのような要求に応える一般性を有する言葉がない。ギリシア語のカロス (kalós), フランス語のbeauだけがそれに近いが、しかしどんぴしゃりというわけではない。“Fine”というのは貧弱な代用語であろう。Beautifulは不適当である。なぜなら、カロスであるという様相の一つは,unbeautifulであるという質に本質的に依拠しているからである。しかし、ことによると,“the beauty of the unbeautiful”という文言はけしからぬということでもなかろう。それでも,“beauty”はあまりに皮相である。カロスを用いるとすれば、美学の問いは、その直接的な現前 (immediate presence) においてカロスであるような質とは何か、ということになる (2.199)。

「論理学は倫理学に、倫理学は美学に依拠して成立する」と言うパースの近傍に、ラートブルフも立っている。というのは、ラートブルフは次のように言っているからである。

判決および法学は他の美的価値をもっている。われわれが満足するには法律上の問題の正当な解決で足りるが、われわれを喜ばしめるのは「優雅な」解決のみである。……人は法律的解決のかの優雅さを、「真理の印章は単純なり」(simplex sigillum veri) という格言で表わすことができるが、それは美が真理の徴表として、美的価値が論理的価値の規準として考えられることを意味している⁽⁶⁹⁾。

ホワイトヘッドによっても、「いっさいの秩序は美的秩序であって、道徳的秩序は美的秩序のある特定の姿にすぎない」のであるが、ただし、これには次のことが付け加えられる。「現実的世界は美的秩序の産物であり、美的秩序は神の内在に由来する」⁽⁷⁰⁾。しかし、美はそれ自体としては、「絶対者の立場から見れば、単なる否定」である。なぜならば、絶対者にとって「現存するのは形而上

学的な完全性だけであるが、これはあらゆる要素が相互に入りくんだまま、普
ねく合目的に基礎づけられている状態」であり、したがって、「万有における
最小者をも最大者をも、増大し得ない同じ明晰さで包括し把握する創造者にとっ
て、美とは空虚な概念である」からである。すなわち、「全体の表象と同時にそ
のすべての部分の明晰な認識を持ち得ないというこの〔人間的〕存在者の無能
力から初めて美の現象は出現する」のである⁽⁷¹⁾。

われわれは「時間的で有限な実在であるからこそ数えたり計算したりでき、
またしなければならない」のであり、永遠無限な実在ならば、「数える必要はな
い」し、「数えたり計算したりする活動はまったく無意味」である⁽⁷²⁾。法の妥
当根拠の問題として美学を語るとき、そのことを忘れてはならない。その意味
では法の美学の問題は、ラートブルフ法哲学における相対主義の詩学になおも
収斂していく、と言わざるを得ないのである。

補論 堅田 剛における法の詩学

堅田 剛は、著書『法の詩学』（1985）のプロローグにおいて、次のように述
べている。「現今の法の哲学を、法の詩学として再構築したいとの願望も込めら
れている。グリムにおける《法の詩学》を手がかりに、無味乾燥な今日の法学
を生き生きとした人間の学問として再生させたいのである」⁽⁷³⁾。つまり、堅田
の心境は次のようなものでもあろうか。

ソネット——科学に⁽⁷⁴⁾

科学よ！ お前は「古い時代」の生んだ娘！

その何でもさぐる眼で何もかも変えてきたが、
なぜ詩人の胸の中までこじ開けるのだ、おまえは

両方の翼がつまらぬ現実でできた禿鷹だ。

堅田は、同書のあとがきで、法の詩学の意義について言う。「だが今日、法学
はあたかも科学であるかのように信じこまれている。法概念をいかに厳密に
論理化しようとも、人間はちっとも論理的な存在でないことに、そろそろ気づ

いてよいころなのだが。・・・科学と詩学，論理と象徴のいずれが社会的現実を映すのにふさわしいかを，グリムは，ロマン主義が実証主義に移りゆく時代において，問いかけずにはいらなかったのである」⁽⁷⁵⁾。

「古代のローマ法のすべては，ローマ人が広場で上演していたまじめな詩であった。また古代の法学は厳粛な詩であった」(ヴィーコ『新しい学の原理』)としても，「フランス法の歴史にとって第一の問題とは，この法がはたして詩的な時代を有していなかったのかを，調べてみることである」(ミシュレ『フランス法の起源』)としても，また，「法と詩の根源的な結びつきを，イタリア人のヴィーコはさしあたりローマ法について語り，ドイツ人のグリムはゲルマン法に即して探求」したとしても⁽⁷⁶⁾，そのことは，「現今の法哲学を，法の詩学として再構築したい」「無味乾燥な今日の法学を生き生きとした人間の学問として再生させたい」という願望を根拠づけはしないであろう。法の詩学が成立した時代はウェーバーやルーマンをひきあいに出すまでもなく，とうの昔に法史の後景にしりぞいてしまっている。どのような願望や希望であれ，持つのは自由であるが，しかし，現代法における法の詩学の願望はアナクロニズムではないだろうか。

堅田の願望は，いわゆるポスト・モダン状況における「科学としての法システム理論」の鬼子たる「もう一つの法学ロマンティシズム」の主張のように思われる。

オルダス・ハックスリが「語法の魔術」と名付けたマラルメの詩文の構成法には瞠目すべきものがあるが，「マラルメは少し違法の語法を使った」⁽⁷⁷⁾。「ボードレールには精神と肉体との葛藤があるがマラルメには肉体がない」⁽⁷⁸⁾。ルーマンのシステム理論がマラルメの詩に似ているとすれば，法の詩学はボードレールの詩に似ている。しかし，後期ロマン派のE. T. A. ホフマンは詩学(ポエジー)と法学を混同しなかった⁽⁷⁹⁾。

著書『歴史法学研究』(1992)のあとがきで堅田は，「そうはいつても，私としてはやはり法的概念よりは法的象徴のほうに魅力を感じる」と言い，「ことを

法の条文にかぎっても、一方ではこれを単なる技術として軽んじ、他方ではこれを呪文のごとく奉るきらいがあるが、これはどちらも法の形骸化にほかならず、だからこそ私は法を語る言葉に生命を取り戻したい……。それは本書の直接のねらいではないものの、こうしたことを意識しながら＜法の詩学＞を論じたつもりである」と述懐している⁽⁸⁰⁾。本書の書評で耳野健二は、「＜法学を莫迦にすること、それが真に法学することだ＞。これが本書『歴史法学研究』の基調音をなしているのであり、この基本的姿勢を際立たせる形で、……近代法学史を再編成しようとした点に、本書の意義があると思われる」⁽⁸¹⁾と云うが、＜法学を莫迦にする＞とは、パスカルの次のことばに因んで語られているのである。果たして適切な言及であろうか。

真の雄弁は、雄弁をばかにし、真の道德は、道德をばかにする。言いかえれば、規則などない判断の道德は、精神の道德をばかにする。

なぜなら、学問が精神に属しているように、判断こそ、それに直感が属しているからである。繊細は判断の分け前であり、幾何学は精神の分け前である。

哲学をばかにすることこそ、真に哲学することである。（『パンセ』4⁽⁸²⁾）

ところで、奇妙な連想であるが、つづいて瀧川幸辰の次のことばが思い浮んだのである。

法理学の専門学者は法学部では妙な存在である。実定法の何かに精通しないのでは法理学の研究は空舞いに終わるだろう、と私は考える⁽⁸³⁾。

法の詩学では、「法を語る言葉に生命を取り戻したい」がために詩が重視されているけれども、「鏡の国」（堅田は、「シュピーゲル」（鏡）という言葉の響きが気に入っており、「私にとっては、グリム童話の魔法の鏡さえ、白雪姫ではなく＜歴史＞と＜法＞と＜言語＞を映し出すシュピーゲルなのである」と述べている⁽⁸⁴⁾）の法学ロマンティズムからすれば、それはそれで当然のことかもしれない。しかし、「むかし、文字が一般に使用されるまえには、法はしばしば詩にされたが、それは、それらをうたったり誦したりするのをたのしむ粗野な人

民が、それらを容易に記憶にとどめうるようにするためであった」⁽⁸⁵⁾ にすぎないのである。「わたしの耳は貝の殻、海の響きをなつかしむ」(コクトー)ではないが、法の詩学に法的な美というものがあるのだろうか。もう一度パスカルに登場を願おう。

詩的な美と言うように、幾何学的な美とか薬学的な美と言ってもいいはずである。しかし、人はそうは言わない。その理由は、幾何学の目的が何であるかということ、そしてそれが証明にあるということ、また薬学の目的が何であるかということ、そしてそれがなおることにあるということとはよく知っているからである。ところが、詩の目的である快さというものが何から成り立っているかは、知らないのである。模倣すべき自然の典型とは何であるかを、人は知らない。そこで、それを知らないために、ある種の奇妙な用語を発明した。「黄金の世紀」「現代の驚異」「宿命的な」等々。そして、この種の隠語を、人は詩的な美と呼んでいるのである。(『パンセ』33)

この論法でいけば、法的な美も言えない。なぜならば、法の目的が法的賢慮による社会的正義の実現であることはよく知られているからである。したがって、このかぎりにおいて、法の美学はありえず、法の詩学もまたありえない。詩の原理は「心情の陶醉である情熱や、理性の満足であるあの真理とは全く別のもの」⁽⁸⁶⁾なのである。

注

- (1) 法に関して言えば、「真理ではなく権威が法を作る (autoritas, non veritas facit legem)」, ホッブズ『リヴァイアサン』(水田 洋訳, 岩波文庫, 1992) (二) 第26章, 178ページ, C. シュミット『政治神学』(田中浩/原田武雄訳, 未来社, 1971) 46ページ。
- (2) ノヴァーリスの詩的国家, ヘルダーリンの美的教会, アーダム・ミュラーの君主制国家形態など, あらゆるロマン的共同体を支配する原理として有機体思想を挙げることができる。参照, 拙著『社会システムと法の理論』(世界思想社, 1996) 142-143ページ。

- (3) ラートブルフ『法哲学』（ラートブルフ著作集第1巻、東京大学出版会、1961）259ページ。
- (4) エリオット「ポーからヴァレリーまで」（筑摩世界文学大系71、1975）333ページ。
- (5) ラートブルフ前掲書259ページ。
- (6) R. G. コリングウッド『芸術哲学概論』（三浦修訳、紀伊国屋書店、1968）161ページ。
- (7) ラートブルフ前掲書260ページ。
- (8) 参照、拙著『ポスト・モダンと法文化』（ミネルヴァ書房、1990）128-132ページ。
- (9) ラートブルフ『法哲学入門』（ラートブルフ著作集第4巻、1961）169-171ページ。
- (10) ボードレール「エドガー・ポオについての新しい覚え書」（ボードレール全集Ⅲ、人文書院、1963）39-40ページ。
- (11) ラートブルフ『法哲学』261ページ。
- (12) 野田良之「ラートブルフの思想における詩の問題」（『内村鑑三とラートブルフ』、みすず書房、1986）199ページ。
- (13) 同書195ページ。
- (14) 同書196ページ注（3）。
- (15) 同書196ページ。
- (16) A. カウフマン『グスタフ・ラートブルフ』（中 義勝／山中敬一訳、成文堂、1992）16ページ。
- (17) 同書64ページ。
- (18) Fritz von Hippel, Gustav Radbruch als rechtsphilosophischer Denker, Heidelberg, 1951, S. 93.
- (19) (20) (21) 野田「ある美わしき魂への頌」（前掲書）226ページ。
- (22) (23) 野田「ラートブルフの思想における詩の問題」198ページ。
- (24) 同書202ページ。
- (25) ドニ・ユイスマン『美学』（吉岡健二郎／笹谷純雄訳、白水社、文庫クセジュ、1992）136-137ページ。
- (26) 同書56ページ。
- (27) Vilmos Peschka, Das Recht und die Ästhetik. in: Formalismus und Phänomenologie im Rechtsdenken der Gegenwart; Festgabe für Alois Troller zum 80. Geburtstag. hrsg. v. W. Krawietz und W. Ott, Berlin, 1987, S. 343-344.
- (28) ゲーテ「箴言と考察」（潮出版社版ゲーテ全集13、1980）238ページ。
- (29) Peschka, a. a. O., S. 344.
- (30) Georg Lukács Werke, Ästhetik Teil I BAND 11 Die Eigenart des Ästhetischen I. Halbband LUCHTERHAND, S. 641.
- (31) Peschka, a. a. O., S. 345.
- (32) (33) Ebd., S. 345.

- (34) Ebd., S. 346-347.
- (35) Lukács, a. a. O., S. 558.
- (36) (37) Peschka, a. a. O., S. 348.
- (38) Ebd., S. 349.
- (39) Vgl. ebd., S. 349-350.
- (40) V. ペシュカ『現代法哲学の基本問題』(天野和夫監訳, 法律文化社, 1981) 306-311 ページ。
- (41) Paul de Man, "Aesthetic Formalization: Kleist's Über das Marionettentheater", in *The Rhetoric of Romanticism* (New York, 1984), p. 264 [批評空間1994, II-2, 141 ページ注 (23) より]。
- (42) Friedrich Schiller, *Sämtliche Werke*, V, München, 1975, S. 314.
- (43) Ebd., S. 320.
- (44) Ebd., S. 406.
- (45) Ebd., S. 401.
- (46) Ebd., S. 406.
- (47) ユルゲン・ハーバマス『近代の哲学的ディスクール I』(三島/轡田/木前/大貫訳, 岩波書店, 1990) 68ページ。
- (48) 同書73ページ。
- (49) ベンヤミン・コレクション I (久保哲司訳, ちくま学芸文庫, 1995) 627ページ。
- (50) ハーバマス前掲書75ページ。なお, Cf. Josef Chytrý, *The Aesthetic State*, Univ. Cal. Press, 1989, p. 90.
- (51) Schiller, a. a. O., S. 407.
- (52) テリー・イーグルトン『美のイデオロギー』(鈴木/藤巻/荒井/後藤訳, 紀伊国屋書店, 1996) 171-172ページ。
- (53) リチャード・ローティ『哲学の脱構築——プラグマティズムの帰結』(室井/吉岡/加藤/浜/芹訳, 御茶の水書房, 1985) i ページ。
- (54) ローティ『哲学と自然の鏡』(野家啓一監訳, 産業図書, 1993) 441ページ。
- (55) たとえば, ペーコンは次のように述べている。「神は人間の精神を鏡かレンズかのようにつくられたので, それは全世界をうつすことができ, 目が光をやどすことを喜ぶように, 全世界の像をやどすことを喜ぶとはっきり述べているのである」(ペーコン『学問の進歩』, 岩波文庫, 19ページ)。
- (56) (57) ローティ『哲学と自然の鏡』437ページ。
- (58) 参照, 拙著『社会システムと法の理論』65-66ページ。
- (59) Richard Rorty, *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge Univ. Press, 1989, p. 53.
- (60) Cf. *ibid.*, p. 24-25.

- (61) Ibid., p. 53.
- (62) ローティ『哲学と自然の鏡』437ページ。なお、参照、拙著『普遍記号学と法哲学』（ミネルヴァ書房、1993）186ページ。
- (63) Rorty, Contingency, irony, and solidarity, p. 84.
- (64) Ibid., p. xiv.
- (65) Response to Charles Hartshorne by Richard Rorty; in Rorty & Pragmatism, ed. by Herman J. Saatkamp, Jr. Vanderbilt Univ. Press, 1995, p. 32-33.
- (66) ジョン・ホーガン『科学の終焉』（竹内 薫訳、徳間書店、1997）20-21ページ。
- (67) カッコの中の数字は、パースの『論文集』（Collected Papers of Charles Sanders Peirce, ed. by Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur Burks, 8vols. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1931-1958）の巻数とパラグラフ・ナンバーである。たとえば、1.186は、第1巻の186パラグラフを意味する。
- (68) Schiller, a. a. O., S. 382-383.
- (69) ラートブルフ『法哲学』261ページ。なお、参照、ラートブルフ『法哲学入門』172ページ、イエーリング『権利のための闘争』（村上淳一訳、岩波文庫、1982）138-139ページ。
- (70) ホワイトヘッド『宗教の形成』（園田義道／斎藤繁雄訳、理想社、1967）95ページ。
- (71) エルンスト・カッシーラー『自由と形式』（中埜 肇訳、ミネルヴァ書房、1972）68ページ。
- (72) オスカー・ベッカー『数学的思考』（中村 清訳、工作舎、1988）202ページ。
- (73) 堅田 剛『法の詩学』（新曜社、1985）8ページ。
- (74) 対訳ポー詩集（加島祥造編、岩波文庫、1997）94ページ。
- (75) 堅田前掲書266ページ。
- (76) 堅田『＜法の詩学＞再考 ヴィーコ、ミシュレ、そしてグリム』（『現代思想』1986.6. vol. 14-6, 201ページ）。
- (77) 西脇順三郎『詩学』（筑摩書房、1968）255ページ。
- (78) 同書259ページ。
- (79) 参照、拙著『社会システムと法の理論』195-202ページ。
- (80) 堅田『歴史法学研究』（日本評論社、1992）258-259ページ。
- (81) 耳野健二「サヴィニーと法の詩学——堅田 剛『歴史法学研究』に寄す」（比較法学会編『歴史と社会のなかの法』比較法史研究②、未来社、1993）412ページ。
- (82) 『パンセ』の引用はすべて中公文庫（前田陽一／由木 康訳）による。
- (83) 瀧川幸辰刑法著作集第5巻（世界思想社、1981）191ページ。
- (84) 堅田『歴史法学研究』259ページ。
- (85) ホッブズ『リヴァイアサン』（二）173-174ページ。
- (86) ポウ「詩の原理」（『ポウ全集』第3巻、東京創元社、1970）584ページ。

